



¿La Razón Helena versus la Emoción Negra¹?

Vecindades no reconocidas; Oposiciones mal cifradas.

Ester Massó Guijarro.

ÍNDICE

1. EL DEBATE.
2. NOCIONES DE FILOSOFÍA. MÁS ALLÁ DE LOS PARADIGMAS.
3. FALSA OPOSICIÓN DE LAS CONCEPCIONES COMUNITARIA E INDIVIDUALISTA: El Sócrates no individuo y el Sócrates no escribiente, o el *ciudadano que hablaba*.
4. EMOCIONES Y RAZONES DE VARIOS COLORES: *deconstrucción* de la sentencia de Senghor.
5. *MYTHOS* Y *LOGOS* EN GRECIA: LA PELEA BASTARDA.
6. ATENAS, JERUSALÉN, MODERNIDAD. Una reflexión sobre el tiempo y el individualismo.
7. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES.
8. BIBLIOGRAFÍA.

¹ Hace referencia a la famosa dicotomía de Senghor, “razón helena, emoción negra”, citada en Iniesta (1998): 210.

Léopold Sédar Senghor, político y escritor senegalés, nació en Joal (cerca de Dakar) en 1906. Fue uno de los creadores del movimiento de la negritud y presidente de Senegal desde 1960 hasta 1981, reelecto tres veces (Appiah, 1991: 23; traducción del portugués mía).

Abundando más en la oposición, regresemos al siempre eterno juicio de Fanon, en este caso no exento de dureza hacia el pensamiento de la negritud: “A la afirmación incondicional de la cultura europea sucedió la afirmación incondicional de la cultura africana. En general, los cantores de la negritud opusieron la vieja Europa a la joven África, la razón fatigosa a la poesía la lógica opresiva a la naturaleza piafante; por un lado rigidez, ceremonia, protocolo, escepticismo, por el otro ingenuidad, petulancia, libertad, hasta exuberancia. Pero también irresponsabilidad” (Fanon, 1961: 194).

1. El Debate.

“Hace mucho que hemos perdido los nombres verdaderos de las cosas”.

Catón (Salustio, *Bellum Catilinae*, LII, II)².

Voy a tratar de mostrar aquí los matizados términos de un debate teórico y práctico, a saber, el dilema sobre si es intelectualmente legítimo hablar de la existencia de una filosofía africana, partiendo de la consideración del pensamiento filosófico como una determinada forma heurística, o bien un modo de conocimiento concreto.

Antes de entrar en la parte más densa de la argumentación, no quisiera dejar de hacer, *grosso modo*, algunas consideraciones iniciales en torno a puntos del debate que me han sorprendido. Cuando hablamos sobre pensamiento africano podría resultar curioso constatar que, antes que preguntas tales como si es más o menos materialista, idealista, nihilista, o si por el contrario incide más en la lógica o en la filosofía moral, antes digo, emerge pues el interrogante de “si existe”. Si puede hablarse de una “filosofía africana”; esta pregunta me asaltó en un primer momento dejándome una vaga sensación de acritud. No pude menos que pensar que el germen de esta duda sólo podía ser concebida desde la proverbial arrogancia occidental³ que además no duda en inquirir sobre el estatuto de una posible filosofía africana desde sus propias categorías interpretativas, lingüísticas y teóricas, desde sus disciplinas autóctonas... como si un violinista checo que viajara a Senegal para indagar si hay música buscara, en lugar de los tambores woolof, alguna partitura en clave de sol o un tratado sobre la armonía y los retruécanos barrocos⁴. Me parecía, pues, como en efecto señala Appiah (1991: 137) que existía tal rechazo porque sencillamente la filosofía constituye el rótulo más elevado en el humanismo occidental, y no se podía considerar que hubiera en África nada que mereciera tal dignidad, que “estuviera a la altura” de nuestra joya de la corona, en palabras del propio ganés.

Una vez más buscábamos no en el lugar adecuado sino simplemente donde había más luz.

Sin embargo, y si bien pienso que sí sucede a veces esa arrogancia, casi de forma inevitable, casi de forma inconsciente, he podido aprender que los términos del

² Citado en Wolin (1960): 100.

³ Contemplemos el grosero etnocentrismo (y la grosera inexactitud) de palabras como éstas: “El continente africano no parece haber sido particularmente agraciado por la filosofía. Su nivel de desarrollo y sus múltiples problemáticas socioeconómicas han frenado un desarrollo cultural paralelo al resto del mundo; pero, si bien es cierto esto, también lo es que África no ha estado ajena a la sabiduría”, afirma Cristina M. Null (ver páginas web). ¿Qué significa “paralelo al resto del mundo”? ¿Y qué “nivel de desarrollo” o qué “múltiples problemáticas socioeconómicas” han frenado el desarrollo cultural de África? ¿A qué se refiere Null, cuando hemos de reconocer ya que las problemáticas socioeconómicas más graves y acuciantes de África provienen de Europa, precisamente? ¿A qué se refiere cuando entiende que el desarrollo cultural de África es menor o peor? Porque no parece, entonces, conocer ni un ápice del “planeta negro”, como lo llama Iniesta (1994), ni sus íntimas y variadas riquezas, sus profusas enseñanzas para nosotros los occidentales jacobinos, su “fondo de ayuda” para nuestro aprendizaje (Bosch, 1998: 18).

⁴ Appiah advierte (1991: 127) el especial cuidado que hemos de tener al emplear definiciones extraídas de tradiciones filosóficas europeas ya que tienden a reducir la concordancia entre matrices de pensamiento diferentes, y por tanto suelen restar legitimidad o “estatus intelectual” a tradiciones filosóficas que considera “exóticas”. Nada nuevo.

debate resultan más complejos y ricos, menos dicotómicos y más densos de lo que cortamente había vislumbrado en un principio. Los que sustentan este debate, sea para negar el tópico o para afirmarlo, consideran que su perspectiva favorece teóricamente la vida y la salud del pensamiento y la cultura africanos. Así, no vamos a toparnos con una polémica formulada en ramplones términos maniqueos (de pro o contra) sino que deberemos ahondar en las argumentaciones de signos tan distintos que los varios estudiosos esgrimen en sus defensas y pasiones *negras*.

En primer lugar deseo explicitar de forma sucinta, pues, los términos concretos del debate que me propongo abordar en este pequeño trabajo, su sentido y, en última instancia, el por qué de querer, reconocer y abrazar la idea de una filosofía *africana*, es decir, de la *existencia de filosofía en África*, ya que reconozco *a priori* mi propio posicionamiento.

Entiendo que hay una esencia en el fondo del debate que se retrotrae a unas raíces, como tales, poco visibles; éstas aluden al interrogante de por qué debería ser *mejor* reconocer filosofía en África que no reconocerla, y quienes abogan por el no reconocimiento no lo hacen, como dije, desde una perspectiva *antiafricana* sino, bien al contrario, *proafricana*, partiendo de una consideración de la filosofía como modo específico de saber eurocéntrico, etnocéntrico y occidental, por ende. Sin embargo, voy a tratar de argumentar aquí de diferentes modos por qué considero reduccionista y pobre considerar la filosofía como modo heurístico exclusivamente occidental y por qué, también, en última instancia, encuentro preferible ampliar la consideración de tal noción para potenciar un espacio de diálogo intercultural entre lo que se ha mal llamado, a mi entender, la “razón helena” y la “emoción negra”.

2. Nociones de Filosofía. Más allá de los Paradigmas.

“Pensar es incómodo como andar bajo la lluvia cuando el viento arrecia y parece que llueve más”.

Fernando Pessoa.

Ferrán Iniesta, tal vez el más consagrado africanista del panorama español en la actualidad, es uno de los detractores de la idea de la existencia de filosofía en África; ha escrito, al menos, sobre esto en varias ocasiones (1992, 1998, 2003). ¿Por qué? ¿No podría parecer esta consideración un menoscabo del pensamiento africano⁵? No es así en su caso, sin embargo; Iniesta lo afirma “en el buen sentido” porque maneja una determinada noción de filosofía que, si bien justificada teóricamente, resulta demasiado estrecha a mi entender. Para Iniesta (que recoge asimismo la postura de Eboussi Boulaga) la filosofía representa esa forma concreta de saber, esa “tradición heurística” específicamente occidental, eurocéntrica y etnocéntrica como señalaba al principio; nace en occidente y se desarrolla como tal aquí⁶.

Pues bien, deseo discutir esta idea que subyace a la argumentación de Iniesta; y la primera réplica se dirige a la confusión del origen de una entidad con la entidad misma, es decir, que un fenómeno o cosa o persona nazca en un determinado lugar no significa que pertenezca *sólo* a ese lugar, que podamos reducir su esencia a sus raíces. El tango nace en los márgenes porteños del Río de la Plata, pero hoy sería una grosera reducción decir que representa un “baile nacional argentino”, ya que ha

⁵ “¿Por qué no se aplican las mismas condiciones y los mismos criterios a la filosofía africana, europea, china, india, catalana o americana?” (Lufunda, 2003: 57).

⁶ “Con filosofía no hay árboles: no hay más que ideas”, afirma Pessoa.

rebasado con mucho las fronteras de lo nacional y constituye una danza “trans-cultural”, en este sentido⁷.

La cuestión de que la filosofía nazca en occidente me parece discutible también, y no por el primero sino por el segundo término de la cuestión, es decir, “occidente”. “Occidente” como paradigma constituye una construcción *occidental* posterior (perdón por la recurrencia de los términos, pero el terreno es pantanoso); incidamos en la idea de “posterior”: pienso que implica reducir y reificar demasiado la cuestión afirmar que la filosofía nace en occidente porque nace en Grecia, y que por tanto, y por ende, es occidental. ¿Qué *occidente*? ¿La Asia Menor del siglo VII, es decir la actual Turquía? ¿Los mitos órficos y eleusianos, tan vinculados a los presocráticos, son occidente? ¿Zoroastro, presente en la matriz helena y cuyo mito proviene de las profundidades del corazón de la Anatolia antigua, es occidente? ¿O incluso el budismo y los mitos Vedas, en quienes no sólo los griegos sino también Schopenhauer mucho después se inspiran... son occidente? Soy consciente de que el paradigma de “occidente” se maneja, por definición, como construcción heurística y que *de facto* nos resulta útil, como hablar del “norte” y del “sur”; pero también considero que debemos saber mirar más allá del paradigma cuando éste deja de ser heurístico para comenzar a ser confuso, a oscurecer más que a aclarar. Y si vamos a hablar de pensamiento, filosofía o sabiduría africanos hemos de hacerlo. Y porque, precisamente durante los siglos de “cultura helena”, occidente estaba en pañales, o en sus albores, o más bien en el limbo de nuestro imaginario. Occidente aún no existía.

Kaumba Lufunda, oponiéndose a Iniesta, considera que sí podemos hablar de una filosofía africana; parece que la cabeza de la hidra se halla en qué vayamos a considerar propiamente como *filosofía*:

“¿Cuál es el verdadero sentido de la pregunta y cuál puede ser su interés? Además, si se formula en el contexto africano y en el contexto europeo, ¿la pregunta tiene el mismo sentido?” (Lufunda, 2003: 57).

Por su parte Iniesta, el consumado y amante africanista, parte de una prenoción de filosofía esencialmente occidental, peyorativa además de lo occidental, y por tanto para él no constituye ningún problema o menoscabo para África afirmar que “allá no hay filosofía”. Sin embargo yo quiero discutir esto yendo al menos a algunas raíces ya que pretendo defender, de forma humilde y tentativa aún ya que soy sólo una principiante mal pertrechada, que tal vez *sí debemos reconocer filosofía en África* porque hay algunas pruebas de que, sencillamente, la distancia no es tan grande; lo es por su historia y sus derivaciones, esto parece indudable, pero algunos puntos flacos en los argumentos de Iniesta y otros muestran que las tremendas lejanías que remarcan entre ciertas categorías básicas de los pensamientos occidental y africano no son tantas ni tales.

La filosofía, tal y como me gusta entenderla, posee además una reconocible y loable vocación de diálogo y honestidad intelectual, de búsqueda de consensos⁸. Esto es algo que hoy precisamos, no diré que más que nunca en la historia ya que, por desgracia, siempre lo hemos necesitado, si bien no se había dicho tal vez tanto como ahora (o somos más conscientes por la globalización e Internet). Reducir la idea de filosofía a sólo *lo occidental* no es intelectualmente justo, a mi entender, y esto a la vez nos abre un abanico de posibilidades interesantes para contrastar los orígenes del

⁷ Horacio Rébora (2000) diría que el tango constituye un archipiélago (internacional) de ciudades cuya capital es Buenos Aires, tal vez la segunda capital Rosario... pero la tercera podría ser París, y luego Berlín, Roma, Amsterdam, Granada...

⁸ El consenso social, por cierto, es reivindicado como propio de comunidades tradicionales africanas (Iniesta, 2003).

pensamiento tradicionalmente occidental (más en su evolución que en su origen acaso, pues) con el pensamiento africano⁹.

Otro aspecto interesante que debemos reseñar es la distinción entre occidente y modernidad, y entre occidente y humanismo (como tradición emanada en y de la modernidad), como de hecho sí reconoce Iniesta, por ejemplo. Abundaremos en esta cuestión más adelante.

Por todo lo anterior deseo ahora argumentar sobre ciertas justificaciones y ciertas vecindades sin tratar, por supuesto, de sentar ninguna doctrina; el presente texto constituye más bien una agrupación de pequeñas intuiciones, deseos y voluntades íntimamente personales, y como tal las reconozco. Advierto también, en congruencia con ello, que existen muchos flancos de estudio y aproximación a la cuestión que no registraré ni discutiré adecuadamente aquí, ya que el objetivo de este trabajo no es una revisión exhaustiva sino una reflexión o un pequeño ensayo de índole bastante subjetiva, como ser verá.

Tampoco me he propuesto abordar de forma estricta los contenidos explícitos de las distintas formas de filosofía africana, si bien mencionaré algunas de sus perspectivas fundamentales y podré volver sobre ellas al hilo de la argumentación posterior. Quisiera ofrecer para empezar una definición operativa sobre qué sea la filosofía africana que Appiah (1991: 127) recoge en las palabras del beninense Paulin Hountondji cuando éste explicita que “por filosofía africana me refiero a un conjunto de textos, específicamente al conjunto de textos escritos por los propios africanos y descritos como filosóficos por sus propios autores” (según mi propia traducción del portugués). Esta definición es interesante porque invoca criterios demarcativos propiamente africanos y además concede el derecho de la autorreferencialidad y de la autoconciencia a los mismos autores, lo cual ya constituye una varianza en la costumbre.

Placide Tempels ha sido uno de los defensores más importantes de la existencia de una filosofía bantú, una “filosofía de la comunidad” donde el concepto cosmológico fundamental es el *mntu*¹⁰. Otros como Anta Diop han incidido en el origen profundo africano de la misma filosofía griega, por su antecesor temporal en el pensamiento del Egipto negro. Tampoco puedo dejar de mencionar la corriente de la etnofilosofía, que se preocupó de modo especial por el regreso a las filosofías tradicionales africanas considerando que, para que la filosofía fuera aceptablemente africana, su temática, sus afirmaciones o sus métodos, o los tres juntos, debían diferir de los de la filosofía de las culturas que colonizaron África, como defendía Kwasi Wiredu¹¹ entre otros (Appiah, 1991: 150).

Se ha reivindicado como filosofía africana el pensamiento arabomusulmán de la baja Edad Media y, por supuesto, el de los padres de la Iglesia, al menos de

⁹ “Es importante para la historia de las ideas que descubramos y comprendamos la relación entre el pensamiento africano (o su influencia) y el pensamiento del mundo occidental”, afirma Wright (citado en Appiah, 1991: 146).

¹⁰ Autores como Anastasio Kahango o Martin Nkafo Nkemkia (ver páginas web) han abordado de modo teórico claves importantes de la cosmología bantú como las nociones vivenciales de la hospitalidad y la oferta (*mujitu, ujitu*), aunque personalmente opino, y advirtiendo que conozco apenas estos estudios, que no hemos de confundir o mixturar en exceso todo lo que sea etnología o datos y particularidades culturales con otro tipo de pensamiento que pueda llamarse más “filosófico”. Dicho de otro modo: no “exoticemos” África porque eso no la “beneficia” sino que la aleja simbólicamente de lo que vivimos como humano; ya criticaba Bayart (1979), agudamente, el término “tribalismo” por considerarlo un sucedáneo periodístico del término “etnicidad”.

¹¹ Wiredu, sin embargo, opina también que no existen verdades africanas sino *solamente verdades*, algunas referentes a África (Appiah, 1991: 150). Esto nos orientaría por otro flanco, más universalista o “ecumenista” en cuestión de filosofía.

algunos de ellos (no podemos dejar de notar que Agustín de Hipona era norteafricano).

Una de las perspectivas contemporáneas más interesantes y pujantes es la tesis de las “filosofías de la rumba” en el África negra contemporánea (en el seno, por supuesto, de las nuevas racionalidades africanas en la globalización). Sobre las filosofías de la rumba (“esta danza de la diáspora africana que lleva ya las marcas de la aculturación y el mestizaje”; Lufunda, 2003: 68) afirma Lufunda que “participan de los debates de la esclavitud, la colonización, la liberación, el desarrollo y la globalización” (op.cit.); éste será el nombre otorgado al pensamiento plural y multiforme que se desarrolla tras el período colonial y que ha marcado tanto el periodo de la esclavitud como el del *apartheid*, “un pensamiento marcado por la crisis” (Lufunda, 2003: 68).

La cuestión de la lengua tampoco es baladí en el debate sobre la filosofía africana. “¿Bastaba con pensar en lenguas africanas o sobre las lenguas y culturas africanas? ¿Bastaba con pensar en los problemas africanos?”, se pregunta de nuevo Lufunda (2003: 64). Los estudiosos africanos que han sustentado la idea de una filosofía africana (y/o que, por ende, que han promovido el pensamiento de la negritud, o el panafricanismo, o los nacionalismos africanos) han sido educados en occidente y en idiomas extranjeros, como señala Omotoso (1994: 156); la sensación de implicación cuando se habla en un idioma que no se domina es menor. Pensemos por ejemplo en las ideas de Gadamer (1986) sobre el lenguaje y sobre cómo este preforma el pensamiento en un sentido fuerte; los determinados lenguajes para la filosofía no constituyen un aspecto adyacente sino central, ya que cómo se piense algo viene dado por las categorías lingüísticas en las que pueda pensarse, y se ha escrito mucho sobre la capacidad o no de las lenguas africanas de expresar la abstracción que ciertas nociones filosóficas requieren, así como se ha afirmado que el griego clásico era una lengua especialmente propicia para el florecimiento algunas de esas categorías abstractas.

Appiah sostiene, sin embargo (1991: 128ss), que todas las culturas poseen conceptos (y por tanto conceptos *lingüísticos*) que muestran una semejanza familiar, un “aire de familia”, como son belleza, bien, causa, conocimiento, dios y dioses, derecho, error, justicia, mal, mente, persona, razón, realidad, etc; remarca que no existe una absoluta linealidad o analogía entre estas naciones en culturas distintas, pero sí un “aire familiar”. Defiende, pues, al menos, una filosofía popular en toda cultura.

En cualquier caso, admitamos que las cuestiones de la traducción lingüística y la traducción cultural¹² están intrínsecamente ligadas, y especialmente en el caso de África donde las distintas luchas y diversos debates han asumido matices bien complejos. Pensemos que quienes se esforzaron por generar Estados nacionales en el continente durante el período poscolonial no fueron precisamente los ex-colonos sino los mismos africanos negros, eso sí, los pertenecientes a la elite intelectual educada en occidente. Y esos mismos promotores de una cierta suerte de

¹² “Lo que el traductor tiene ante sí es un texto lingüístico, esto es, algo dicho oralmente o por escrito que ha de verter a su propia lengua. Está atado al texto, pero no puede trasvasar simplemente lo dicho desde el idioma extranjero al propio material lingüístico sin convertirse él mismo en sujeto dicente. Y esto significa que debe ganar para sí el espacio infinito del decir que corresponde a lo dicho en la lengua extranjera” (Gadamer, 1986: 151).

Confróntese lo anterior con esta pregunta de Omotoso: “¿Por qué los africanos pensaron que serían capaces de incorporar la misma experiencia sólo con los idiomas importados de Europa, sin domesticarlos a través de sus propios idiomas?” (Omotoso, 1994: 153). También confróntese con “Las comunidades interpretativas también comparten valores y significados en relación a fines, modos, percepción de la realidad, sentido de la eficacia, etcétera: en suma, una especie de gramática de la política” (Ake, 1994: 22).

nacionalismo africano se fueron perfilando, poco a poco, como contrarios en realidad a verdaderos y tradicionales fenómenos africanos, manifestaciones del pueblo no educado a la occidental y que no hablaba inglés (“la adopción del lenguaje de los colonizadores fue parte de la estructura de dominación colonial”, Ake, 1994: 22; ver también la ruptura que señala Kabunda. 2002: 41, entre los dirigentes y el pueblo); es decir, pronto se reveló que no existían identificación ni solidaridad entre el proyecto de los africanos de vanguardia educados fuera y la realidad palmaria de las concreciones tribales¹³. Esto ofrece una realidad que se desmarca del fenómeno del nacionalismo en Europa a lo largo del XIX (en que precisamente lo nacional se asociaba con algo antiguo e íntimamente propio, mítico, tribal al fin y al cabo), y asimismo un paisaje sociopolítico peculiar donde la oposición ya no sucede entre los “colonos extranjeros malvados” y los “negros autóctonos oprimidos”, sino que nos hallamos con dos modelos muy distintos de gestión y vivencia en un territorio. Hoy parece que, al menos, se va asumiendo que el Estado nacional en África tiene poco futuro (“Nigeria no existe”, afirman ciertos sectores étnicos en los últimos conflictos de resistencia acaecidos en el delta de Nigeria por la nacionalización del petróleo; Abrahamsen, 2003)¹⁴.

La clave fundamental que debemos considerar para la presente cuestión es el hecho de que, desde su inicio, la diatriba sobre la existencia o no de una filosofía africana se percibió como un debate eminentemente político (Lufunda, 2003: 61) y su decurso se halla junto al de movimientos como el de la personalidad africana, la negritud o el panafricanismo; los nombres de Nkruma, Césaire, Garvey, Senghor, Nyerere o incluso Mobutu no pueden desligarse de los problemas que tratamos. Como suele suceder en África, la diversificación de racionalidades en confrontación con occidente provoca que las discusiones adopten carices distintos y peculiares, como el hecho de que, por ejemplo, hasta hace relativamente muy poco tiempo todo estudio sobre el continente africano asumía la forma de una etnografía o un culturalismo etnológico, siendo muy recientes las primeras aproximaciones serias desde la politología o la economía (Iniesta, 1998). Siempre hemos mirado África desde fuera como un fenómeno exótico; y en congruencia con este devenir, en el ámbito más concreto de la filosofía hemos de asumir que los debates nunca se han desligado de un trasfondo político y reivindicativo. Todo sucede y sucederá de un modo distinto en África, porque su historia impide e impedirá una evolución paralela (y ascendente por ende) a la evolución occidental. Por fortuna.

¹³ Las palabras de Sékou Touré publicadas en Le Monde el 28 de mayo de 1963: “Se dice que los valores africanos son el sentimiento y la pasión. Pero nosotros acabamos de probar que África ha alcanzado la edad de la razón” (Mestre 1968: 91), son muestra de esa intención de mimetismo occidental que resultó, finalmente, chata y corta de miras para las verdaderas necesidades africanas; de un lado se asumió una dicotomía exportada, creada fuera (emoción/razón) y, de otro, se identificó África con el polo supuestamente más “débil”, a saber, la emoción. Errores por todas partes.

¹⁴ “Al final, la lógica de la tradición comunal y los valores de África es algo simplemente incompatible con el estado moderno [...] Sin embargo, dadas las poco prometedoras perspectivas del desarrollo acelerado capitalista, la cultura africana podría mantener su fiera resistencia” (Ake, 1994: 40).

Cuadro de Oposiciones¹⁵ que voy a Discutir/Deconstruir/Cuestionar:**TRADICIÓN AFRICANA***versus***TRADICIÓN GRIEGA**

EMOCIÓN (usos y costumbres)	RAZÓN (derecho positivo)
ORALIDAD	ESCRITURA
COMUNIDAD	INDIVIDUALIDAD
TIEMPO COSMOLÓGICO Y CIRCULAR	TIEMPO RACIONAL Y LINEAL

3. Falsa Oposición de las Concepciones Comunitaria e Individualista: El Sócrates no individuo y el Sócrates no escribiente, o el *ciudadano que hablaba*.

*“¿Sólo? No estoy bailando solo –le contestó Kenge-
estoy bailando con la selva y con la luna”.*
(Una conversación entre Turnbull y un pigmeo¹⁶).

“La palabra es la luz de la sangre”.
María Zambrano.

Una de las principales oposiciones claras que se ha querido ver entre las tradiciones africanas y la tradición filosófica occidental, nacida en Grecia, ha sido la del sentido comunitario de las primeras *versus* el sentido individualista de la segunda. En efecto, pienso que podemos justificar cierto nacimiento de individualismo en Grecia sobre algunas cuestiones, pero no precisamente sobre todas ni, en especial, sobre la *concepción de la persona*.

Mucho se ha escrito acerca del nacimiento del hombre político y el ideal ciudadano en Grecia (Jaeger, 1957: 103), lo que excluye un cierto tipo de individualismo e implica, por el contrario, un desarrollado sentido de colectividad; Sócrates aceptó morir condenado por las leyes de Atenas, la ciudad-estado por antonomasia junto con Esparta, por esa razón: su vida no tendría sentido fuera de su condición de ciudadano; él era ciudadano y no individuo (Calvo, 1995: 212). La cultura griega de la polis, de las ciudades-estado, implica una ineludible componente comunitaria y de adscripción al grupo: el griego NO es individuo sino que se constituye en la ciudad. El individualismo constituye un fenómeno moderno desarrollado en mayor medida tras la revolución francesa y el cambio de paradigma del Antiguo

¹⁵ Insisto en mi advertencia de que estas dicotomías constituyen construcciones heurísticas *ad hoc* y que soy algo reacia a admitir sin discusión alguna ese tipo de herramientas teóricas tradicionales; pero es, al fin y al cabo, mediante ellas como se quiere defender la lejanía o vecindad de paradigmas, e incluso negar o afirmar la existencia de filosofía en África. Entiéndase su uso, pues, con benevolencia y flexibilidad, asumiendo la carga metafórica y hasta evanescente que puebla, en mayor o menor medida, de forma inevitable toda reflexión teórica.

Asimismo debo advertir sobre la dificultad que ha representado seccionar el texto en epígrafes, ya que las cuestiones tratadas en cada cual están íntimamente relacionadas y han de ser comprendidas en su conjunto, de forma holística; si he llevado a cabo estas divisiones finalmente ha sido en aras de cierta organización que facilitara la lectura, pero me ha resultado muy arduo hablar de la oposición entre razón y emoción en un momento distinto de la oposición entre mito y logos. Ruego de nuevo caridad en la lectura y la comprensión de mis intenciones y voluntades.

¹⁶ Sánchez, Albert: “Los pigmeo: un mito de Occidente”, en Gili, 2002.

Régimen a la modernidad. El ateniense, pues, no es individuo sino ciudadano, y hasta tal punto que Sócrates, el gran griego por antonomasia, no concibe la huida de Atenas y el ostracismo, pues, como castigo en lugar de la pena de muerte, porque su vida como ciudadano fuera de su polis no habría tenido objeto ni causa. Su muerte es a la vez una negación a la posibilidad real de desobedecer la consecución de las leyes de la polis que él mismo defendía (aunque en ese caso estuvieran cometiendo una crasa injusticia, y aunque él se hubiera ganado la pena por promover pensamiento crítico popular sobre las mismas leyes) y, por otro lado, una negación a la posibilidad real de vivir fuera de la polis ya no por no desobedecer sino porque *fuera de la polis, como no-ciudadano, el hombre no existía*. El hombre no era hombre sino ciudadano ateniense (y no empleo “hombre” como neutro sino literalmente, ya que las mujeres no era ciudadanas. Nadie sabe muy bien lo que eran, pero eso ya es otro debate y me temo que aún más espinoso).

Allí no cabía la desobediencia civil, allí Thoureau se habría muerto de asco; salvo que podamos considerar como desobediencia civil el cuestionamiento urbano y consuetudinario del *statu quo* que Sócrates desarrolló en la calle y que le valió, en parte, la condena.

Ellos eran griegos y no modernos, y por tanto el concepto individualista y moral de dignidad no existía; sólo había dignidad *qua* ciudadano, y si no era así no servía para nada. Esto significa algo muy potente: la persona se entiende y valora sólo, *si y sólo si*, como ciudadano y en relación a la comunidad, al ágora pública y a su buen hacer como tal ciudadano. Y esto aproxima la matriz griega a la concepción comunitaria de la persona en África, a su no individualismo; la libertad de los modernos aún está por llegar, y la libertad en Grecia era “libertad de participar”, y no otra cosa.

Aquí no podemos dejar de recordar a Constant (1819), quien formuló ya en el siglo XIX y tal vez mejor que nadie en la historia la diferencia radical entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Afirma este autor que la democracia se ejercía “de forma colectiva pero directa [...] nada se dejaba a la independencia individualista” (1819: 260). Leamos con atención estas palabras porque creo que aportarán luz al debate:

“[...] *entre los espartanos, Terpandro no pudo añadir una cuerda a su lira sin que los éforos se dieran por ofendidos [...]* La autoridad intervenía incluso en las relaciones domésticas [...] Las leyes reglamentaban las costumbres, y como las costumbres afectan a todo, no había nada que no estuviera sujeto a la ley [...] *Los antiguos, como dice Condorcet, no tenían ninguna noción de derechos individuales*” (Constant, 1819: 260-262; las cursivas son mías).

Léanse también las palabras de Hannah Arendt al respecto de estas condiciones:

“La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado por su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para ese propósito sin importar dónde estén [...] *estar privado de esto es estar privado de realidad*” (Arendt, 1958: 262; las cursivas son mías).

En la época socrática el hombre es, pues, re-considerado como *homo aequalis* y en tanto que agente político (Vernant, 1989: 206). Es cierto que también en Grecia se configura una esfera de “lo privado”: “desde la época más arcaica, a finales del siglo VIII antes de nuestra era y ya en tiempos de Homero, las ciudades establecieron espacios determinados para lo comunal, lo público, y para lo concerniente a lo particular, lo privado, ambos interdependientes y articulándose entre sí: *tò koinón* y *tò ídion*” (Vernant, 1989: 210). Pero no renunciemos a observar que había *mucho de público* en toda esa consideración: los simposios, la educación espartana de los jóvenes, el debate político en la asamblea, la celebración de los misterios eleusianos...

La participación en los rituales era además fundamental para la vida y la muerte en la antigua Grecia.

He de reconocer que la preocupación colectiva de Sócrates como ciudadano (Tsatsos, 1982: 66ss) emanará una suerte de principios de conocimiento individual (el archifamoso *conócete a ti mismo*) lo que inaugura, en efecto, una cierta dimensión psicológica e interna, pero la intuición primera no cambia¹⁷; tal vez lo que más cambie y distinga África de Grecia no sea tanto el corazón de la inspiración sino cómo se resuelve y desarrolla ésta, que será naturalmente distinto en cada lugar¹⁸ (por concomitancias geográficas, estructurales, supraestructurales, infraestructurales y de toda índole).

Tsatsos (1982: 31) reconoce igualmente que “una concepción filosófica (...) tenía que basarse, precisamente, en la independencia y en el valor de la conciencia individual”, pero sigue afirmando (1982: 123ss) que es de todos conocida la pasión y la importancia de la política en Platón y, ¿qué es la política, sino la vida en comunidad y la reflexión en torno a la misma? Precisamente no hay política si no hay un colectivo, lo que implica un punto no precisamente despreciable; lo propio de la concepción política griega es la negociación común, concepción que, por cierto, algunos consideran que no volverá a repetirse en toda la historia de occidente (Wolin, 1960).

Permitámonos una digresión en torno a la inexistencia de individualismo *legítimo* en Grecia. Veamos lo que pasa con Alcibíades, considerado por la historia como el “gran chaquetero” y hombre de poco honor; ¿por qué este juicio a un hermoso y poderoso guerrero reflejado como tal en los diálogos platónicos, amante frustrado de Sócrates y muerto heroicamente por una flecha? Porque Alcibíades era un individualista en Grecia, ni más ni menos, y eso lo dejaba en un mal lugar. Es un desobediente civil, un digno “a la moderna”, un hombre solitario que “honra-al-hombre” y no “honra-al-dios”¹⁹. Martha Nussbaum (1986, 229ss) utiliza además el propio texto del *Banquete* para sustentar esta visión, ya que Alcibíades es en efecto el único participante que habla de un amor concreto, a saber, su inútil y desoída pasión por Sócrates²⁰: “Si los convidados tienen algo en común, es justamente que todos parecen creer que el verso puede y debe ser alabado en abstracto. Los relatos sobre particulares se utilizan brevemente para ejemplificar principios generales [...] hemos visto también que los celos de Alcibíades le hacen desentenderse de la verdad y el bien” (Nussbaum, 1986: 254, 265).

¹⁷ Vernant (1989: 204) afirma que “desde la época helenística el sabio, como ideal humano, se define en oposición a la vida mundana: tener acceso a la sabiduría supone renunciar al mundo y apartarse de él”; ¡y sin embargo Sócrates, el gran sabio, no hace eso! No se aparta; y él constituye nuestra referencia indiscutible, a pesar de haber sido denostado desde fines del XIX a través de “algunos martillazos” (que por cierto ensalzo).

¹⁸ Giorgio Colli distingue entre sabiduría y filosofía (1975); opina que fue una *reforma expresiva* la que hizo surgir la segunda, ya que “la tradición, en gran parte ora, de la sabiduría, ya oscura y avara por la lejanía de los tiempos, ya evanescente y tenue por el propio Platón, para nosotros aparece así falsificada también por la inserción de la literatura filosófica” (Colli, 1975: 12).

¹⁹ Nussbaum (1986) llama la atención sobre un interesante y hermoso juego simbólico establecido entre los nombres de dos mujeres: Diotima de Mantinea, legendaria sacerdotisa maestra de Sócrates y cuyo nombre significa, ambiguamente, “dios-honra”, y Timandra, hetaira de Alcibíades que lo amortajará cuando lo mate una flecha, recogiendo amorosamente su cadáver de hombre valeroso, y cuyo nombre significa “hombre-honra”. Como puede observarse, ambos nombres pueden ser entendidos en dos sentidos: honrar al hombre o al dios, o bien ser honradas por ellos; y, claramente también, sus referentes son opuestos.

²⁰ Vlastos (1991: 42ss) comentará la ironía que significa el desprecio socrático por la pasión de Alcibíades, teniendo en cuenta que éste era un joven hermoso y valiente mientras que aquél estaba feo y viejo.

La cuestión de la ciudadanía que excluye cierto tipo de individualidad se vincula con otro punto de palmario interés: la *oralidad*, tanto en relación con Sócrates cuanto en relación con la labor política misma. Sócrates nunca escribió, lo que no deja de resultar sorprendente, representando como representa el *origen personal* de la tradición filosófica occidental; sólo hacía filosofía oral, un pensamiento que Platón recoge y supuestamente sistematiza aunque, por cierto, sin rehusar emplear gran cantidad de metáforas, cuentos y mitos de los que no podemos desligar sus “ideas teóricas” (quién podría entender, conocer y amar a Platón si no considerara las alegorías de la caverna, del auriga o del andrógino primitivo).

Así, resulta propia y arquetípica de la cultura griega la oralidad: la discusión en el ágora pública, en la calle, en el espacio comunitario de la polis como lugar para hacer filosofía hablando y llegando a consenso incluso. También en los simposios, en los banquetes descritos por Platón donde la conversación era la vía para crear pensamiento y, en efecto, consenso; y aquí doy un paso más, sobre la idea del consenso, aun a riesgo de aventurar demasiado: para *hacer filosofía* en Atenas no se vota a la hora de decidir, *no se hace democracia sino que se discute hasta con-vencer*, lo que significa la clave del consenso (ya adelanté esto en la nota 8). Y el consenso ha sido reconocido por muchos como propio de sistemas tradicionales africanos, frente a la mediación democrática por votación; afirma Iniesta sobre el consenso (2003: 11), recordando a L. Dumont, que “es holista, sabio, lento, prudente y pertenece a las culturas tradicionales, por tanto jerárquicas. El consenso no excluye el sentido profundo de la jerarquía, sea metafísica, cosmológica, científica o tecnológica, en orden decreciente, pero lo exige”.

4. Emociones y Razones de Varios Colores: *deconstrucción* de la sentencia de Senghor.

“Y la ciencia misma, nuestra ciencia –sí, ¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? (...) Oh Sócrates, Sócrates, ¿fue ése acaso tu secreto?

Oh ironista misterioso, ¿fue ésa acaso tu ironía?”.

Friedrich Nietzsche²¹.

Friedrich Nietzsche, quien fue no sólo el *pensador de la dinamita* en nuestra cultura y un referencial escritor sino también uno de los filólogos clásicos más brillantes de su tiempo²², consideró el período anterior a Sócrates, es decir el clasicismo heleno, como la época superior de la cultura griega, y la tragedia ática como la expresión más profunda del espíritu heleno. Hablamos, y hablaba Nietzsche, aproximadamente de los siglos VIII y VII antes de Cristo; hablamos de Dionysos y de Apolo, de las máscaras con las que el corifeo jugaba en las grandes tragedias edípicas rasgando mediante esa ocultación las nociones habituales de realidad.

Dicen Vernant y Vidal-Naquet (1972: 18ss) sobre la máscara de la tragedia ática que “subrayaría el parentesco de la tragedia con las mascaradas rituales, la lírica coral y el drama”; en la mayor parte de los casos los temas de las tragedias abordan leyendas de reyes vinculadas a verdaderos linajes reales. Los autores reconocen en la tragedia un vehículo para expresar tanto la conciencia social como los conflictos de valor que produce y confronta, así como el dolor que todo ello implica. Se ha dicho que

²¹ Nietzsche, 1872: 26.

²² Fue catedrático de filología clásica en Basilea a los veinticuatro años; sirva esto como dato orientativo.

la tragedia precede a la filosofía y que, de hecho, cuando “triunfa” ésta aquélla empieza a perecer, lo que para Nietzsche constituye una verdadera pérdida en el pensamiento.

Lo que me importa aquí, sin embargo, sobre la tragedia es reconocer y remarcar este elemento pulsional emotivo de la cultura griega, heleno, pues, también, y cercano a lo que Senghor llamaba la emoción negra. Trato de mostrar que no todo es razón a un lado y emoción al otro, sino que hablamos de fenómenos plenos de ambas en distintos sentidos y ámbitos y momentos.

La perspectiva nietzscheana sobre esto merecería en realidad un capítulo aparte, pero tampoco es éste el objetivo de mi texto. En su primera obra *El nacimiento de la tragedia* (1872), Nietzsche discute sobre las nociones de lo apolíneo y lo dionisiaco en la obra teatral griega, defendiendo la tragedia anterior a Sócrates (con Sófocles y Esquilo) como la verdadera expresión del espíritu griego: el desenfreno, la ebriedad. Para *el gran dinamitador* de la Alta Engadina ellos constituyen el espíritu griego, y no la serenidad formal; Para Nietzsche, pues, Sócrates constituirá un gran corruptor precisamente por su rescate de la razón en oposición a la emoción. Y opino que, sin embargo, Sócrates tampoco es *instrumentalmente* racional, sino que su razón es práctica, dialógica y consensuada²³.

No nos privemos de un párrafo con la propia voz de Nietzsche sobre esta cuestión:

“¿Qué significa, justo entre los griegos de la época mejor, más fuerte, más valiente, el mito trágico? ¿y el fenómeno enorme de lo dionisiaco? ¿qué significa nacida de él, la tragedia? – Y por otro lado: aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico - ¿cómo? ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico? ¿Y la “jovialidad griega” del helenismo tardío, tan sólo un arrebol de crepúsculo? ¿la voluntad epicúrea contra el pesimismo, tan sólo una precaución del hombre que sufre? Y la ciencia misma, nuestra ciencia –sí, ¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? (...) Oh Sócrates, Sócrates, ¿fue ése acaso tu secreto? Oh ironista misterioso, ¿fue ésa acaso tu ironía?” (Nietzsche, 1872: 26).

Schopenhauer constituye a su vez un ejemplo estupendo de regreso a fuentes orientales e hibridación de pensamientos, que nos ilustran en esa porosidad de fronteras que trato de defender a lo largo de este pequeño ensayo. La influencia oriental del contemporáneo de Hegel (frente al que gozó en la época de un notable menor reconocimiento, por supuesto, incluido el alumnado en la Universidad) fue declarada; recurre a los Vedas y los Puranas (Maceiras Fafian, 1985: 53) para afirmar en su obra magna que “sin voluntad no hay representación y el universo desaparece. No queda pues ante nuestros ojos más que la nada” (Maceiras Fafian, 1985: 103); la idea de la ruptura del velo de Maya y del *principium individuationis* (Schopenhauer, 1819: 465), muy presentes también en Nietzsche (1872: 51ss), constituyen absolutos desmarques de una tradición supuesta y presumiblemente racionalista y humanista “a la occidental”; y, sin embargo, por definición Schopenhauer y Nietzsche son *tan occidentales* como Hegel o Descartes.

Ese espíritu que Nietzsche rescata de Grecia, juzgando precisamente como la decadencia de esta cultura no ya el período helenístico sino la época más

²³ A pesar del hiato en el que insiste Nietzsche y su desprecio por el pobre supuestamente racionalista “tábano de Atenas”, pensemos que Sócrates tenía un *daimon*, o al menos Platón hacía referencia a él de forma más o menos mítica. ¿Qué significa ese *daimon* –demonio-inspirador? Obviamente no nos estamos refiriendo a una figura o persona real, sino a una suerte de metáfora que está vinculada con el ámbito menos mesurable y más irracional, mítico, emotivo en fin, de la mente humana. A la fuente de todo, a la luz sangrante de Zambrano.

“racionalista” inaugurada paradigmáticamente por Sócrates, ese espíritu, digo, no es precisamente opuesto a la emoción sino, más bien, el *culmen* de su expresión (en oposición a las categorías analíticas y de índole más teórica, racional en efecto, que lo que entendemos por filosofía griega desarrollará).

Asimismo conocemos la preferencia de Nietzsche por Heráclito de Éfeso; en realidad *el oscuro* ha sido preferido por muchos pensadores disidentes de la ortodoxia a lo largo de la tradición occidental, ese largo transcurso que no podemos reducir, legítimamente, a una sola forma. Ficino, Pico della Mirandola, Giambattista Vico o el mismo Baruch de Spinoza han sido algunos de esos “marginales” o disidentes que, con más o menos velo o pausa o convicción, se desmarcaron del gran paradigma asumido por la mayoría que representaba el principio inamovible de identidad parmenídeo. Parménides había “triunfado” sobre Heráclito *el oscuro* y *el fluido* hacía mucho tiempo, pero con Nietzsche y, por supuesto, Schopenhauer acabó de estallar esa rebelión que había pervivido de modo subterráneo a lo largo de los siglos.

Valoremos en *el oscuro*, por ejemplo, el profuso empleo de imágenes y metáforas para expresarse, como la poderosa del rayo (Mondolfo, 1966: 208ss). Dice Mondolfo (1966: 53) que “... la originalidad de Heráclito reside (...) en el descubrimiento de las relaciones entre la vida de la naturaleza y la del espíritu”; enfatiza, pues, la coexistencia de los opuestos, la “persistencia necesaria del equilibrio universal” (1966: 56) a través de los opuestos. Tampoco ahora puedo adentrarme en pormenores del pensamiento del *oscuro de Éfeso* porque ello implicaría, para ser riguroso, una tesis doctoral y aún me dejaría mucho; pero sí voy a considerar su forma y su fondo, en algunos sentidos. Consideremos primero, por cierto, que Éfeso se halla en la moderna Turquía, país que sólo tiene “de occidental” la escasa mitad de su capital histórica (que no política, es decir Ankara), a saber, la perla de oriente, Constantinopla, Istanbul. Por supuesto que estas observaciones refieren, de nuevo, a construcciones posteriores; Heráclito nunca se habría llamado a sí mismo “occidental” u “oriental”, pero son estas mismas reificaciones teóricas como ya dije las que permiten o impiden hablar de filosofía africana, que es lo que aquí nos importa.

Macchiario interpreta a Heráclito por medio del orfismo (Mondolfo, 1966: 62), lo que constituye una hermenéutica no analítica ni racionalista de este gran genitor filosófico. Veámoslo uno de sus aforismos:

“El conocimiento humano relativo se equivoca: la inteligencia no comprende la armonía oculta; es necesaria otra forma de conocimiento” (Mondolfo, 1966: 65).

Jaeger (1947: 111) señala cuánto hay de la personalidad de Heráclito en sus obras y afirma que “la vieja sabiduría gnómica había encontrado su justa forma literaria en la poesía, especialmente en *Los trabajos y los días* de Hesíodo y en la colección de Teognis de Megara. Aquí volvemos a encontrarnos con largas series de apotegmas alineados sin mayor ilación”; también citará del *oscuro* la “intuición justa” y la integración de todo en el cosmos (1947: 118). Volveremos más adelante sobre las reflexiones en torno a Hesíodo.

Se dice que Platón escribió diálogos esotéricos y exotéricos; éstos segundos, más públicos, son los que nos han llegado. Los primeros, sólo para iniciados en congruencia con su carácter misterioso o secreto, se perdieron en el tiempo. La poesía y la locura son además consideradas y relatadas por muchos, tanto ayer como hoy, como orígenes y matriz del pensamiento filosófico griego. De nuevo nos hallamos con varios y variopintos ejemplos de esa “emoción helena”, en sentido amplio y simbólico, que Senghor ignoraba en su afirmación de la “emoción negra”. De lo que trato en última instancia es de mostrar cómo esa tajante separación es posterior en el tiempo, construida con ulterioridad, por lo que no es legítimo hilar hoy las ideas de mito y “emoción negra” para hacernos desistir de hablar de una filosofía africana.

También podemos aproximar África y Grecia con respecto al fenómeno tan marcado del panteísmo. El monoteísmo, y con él toda una noción humanística y teísta

de Dios, es como sabemos ajeno a la cultura helena. “El politeísmo griego, afirma Vernant (1989: 205), es una religión de tipo intramundo. No sólo los dioses están siempre presentes y actúan sobre el mundo, sino que los actos culturales pretenden integrar a los fieles dentro del orden cósmico y social gobernado por las potencias divinas, siendo los múltiples aspectos de este orden los que responden a las diversas modalidades de lo sagrado [...] no hay sitio dentro de este sistema para un personaje similar al renunciante”; estas palabras ponen de manifiesto el carácter social y comunitario, integrado, de la religiosidad griega, un fenómeno que por cierto se halla mucho más próximo a la sacralidad africana que al judeocristianismo monoteísta que caracterizará eso que llamamos “occidente”, donde se ha generado la filosofía y cuya matriz se halla, indudablemente, en Grecia. Como podemos ver de nuevo, algunos aspectos chirrían en estas categorizaciones tradicionales.

Ferrán Iniesta (2003) habla precisamente de esa sacralidad del mundo entendida de modo holístico en el espacio africano: “no se puede sacralizar aquello que es divino desde los albores cósmicos” (2003: 11), afirma en contra de las “sacralizaciones parciales” de los occidentales modernos.

Nadie se atreve a negar, por otro lado, la unión de lo misterioso y lo natural en la filosofía presocrática (Cornford, 1980: 89ss), la presencia de los misterios eleusianos con rituales de potente adscripción a la tierra y a los ciclos naturales (Cornford, 1980: 97) o la ingente influencia oriental en la filosofía griega anterior a Alejandro (Cornford, 1980: 114)²⁴. En todo el territorio helénico hubo santuarios destinados a la adivinación: ésta fue siempre un elemento decisivo en la vida pública y política de los griegos (Colli, 1975); asimismo, Colli afirma que “la locura es la matriz de la sabiduría” (1975: 13) y escribe sobre la razón destructiva en la Grecia antigua, la relación entre misticismo y dialéctica, el agonismo o el *pathos* de lo oculto.

Se reconoce además que en el antiguo pensamiento griego no existe una diferenciación tajante entre teología y filosofía; hemos de entender, por ejemplo, las sentencias aisladas de Anaximandro o Heráclito sobre dios o lo divino tomando sus filosofías como *un todo*, sin aislar o discriminar lo teológico de lo físico u ontológico (Jaeger, 1947: 12). Por otro lado, se acepta la condición teocéntrica y cosmocéntrica de las sociedades africanas (Iniesta, 2003: 11ss) lo que, como ahora se puede probar, no debería ser óbice para el desarrollo de algo llamado filosofía.

A estas alturas, y antes de pasar al siguiente epígrafe, pienso que debo volver a insistir en que no pretendo marcar una linealidad plena entre pensamiento griego y africano, sino sólo llamar la atención sobre ciertas categorías ineludibles que presentan una mayor vecindad de la reconocida a mi juicio, y que impugnan en cierta medida la consideración de dos paradigmas tan distintos en la que la legitimidad de uno como emblema filosófico pueda conducirnos a considerar el otro como “no filosófico”; ésa y no otra es, pues, mi pretensión.

²⁴ Cornford remarca asimismo el carácter subjetivo, e inconsciente incluso de los filósofos presocráticos, y las nociones de tradición y memoria raciales de los griegos; también aborda la relación con la literatura (1967: 27ss). Como sabemos, el mismo Aristóteles afirmó que la poesía era superior a la historia, porque ésta hablaba sólo de “lo que era” mientras que aquélla lo hacía de “lo que era” y de “lo que podía ser”.

5. *Mythos* y *Logos* en Grecia: La Pelea Bastarda.

“El primero que podemos llamar filósofo es precisamente un poeta, Hesíodo de Ascra en Beocia, el poeta de la *Teogonía*”.

Olof Gigon²⁵.

El *mythos*, o mito, y el *logos*, o razón discursiva, de nuevo esa vocación de divorcio en nuestro discurso. Oposiciones eternas... La razón inaugurada por el pensamiento griego, la famosa razón helena que dice Senghor opuesta a la emoción negra. Pues no señor, acaso no tanta razón ni tanta razón poco emocionada, ya que otra vez nos hallamos con una distancia mal concebida, magnificada, o bien con una vecindad desapercibida; con una pugna bastarda, pues, considerada hoy por más de un estudioso como, de nuevo, un fruto más de la vocación constructiva y opositora occidental *ulterior* (pero del occidente posterior, del moderno, o al menos del ya aderezado por el judeocristianismo).

La oposición tan radical entre mito y *logos* parece no ser ya tanta; la cosmología y la cosmogonía no se muestran tan distantes, y a veces son sólo disfraces y ropajes teóricos para ideas parecidas, inspiraciones mellizas si no gemelas, anhelos paralelos.

Leamos para empezar el magnífico parafraseo de Kant que realiza Jaeger:

“La compenetración del elemento racional con el pensamiento mítico es en ella tan estrecha que apenas es posible separarlos [...] la intuición mítica sin el elemento formador del *logos* es todavía *ciega*, y la conceptualización lógica sin el núcleo viviente de la originaria *intuición mítica* resulta *vacía*” (Jaeger, 1957: 151).

Recurriré a algunos estudios para ilustrar esto; en general, todos los estudiosos del mundo clásico hoy concuerdan en flexibilizar la arquetípica oposición mito-*logos*, difiriendo sólo en cuanto al grado de esta flexibilización. No se viaja del mito al *logos* de forma lineal y tajante sino que “el mito permanece en el *logos*, inspira la reflexión filosófica y sirve de referencia constante para las especulaciones de la razón” (Estrada, 1994: 29).

Sobre la *Teogonía* de Hesíodo se han realizado fantásticos estudios, como el de Cornford (1967) que remarca su carácter genealógico tremendamente cuidado. “El velo del lenguaje mitológico es tan delgado que casi resulta transparente”, afirma este autor (1967: 175) quien por otro lado defiende hasta el final, y a pesar de que reconoce y enfatiza la matriz mítica de la filosofía, una concepción lineal de superación del *logos* frente al mito (1987). Nótese sin embargo que hasta los estudiosos menos revisionistas sobre la cuestión admiten el parentesco.

Jaeger (1947: 20ss) incide también, y antes que Cornford, en el afán genealógico de Hesíodo: “Pero en Hesíodo encontramos algo más que una sumisión pasiva al afán de narrar mitos: cuando se pone a contar los viejos mitos, tiene en la mente problemas reales que siente que él está ahora en situación de responder [...] Después de todo no hay razón alguna por la que no debamos ver en la *Teogonía* de Hesíodo una de las etapas preparatorias de la filosofía que pronto iba a llegar”. Incluso compara un pasaje de Aristóteles sobre el caos (en la *Física*) con otro de la *Teogonía* acerca de la misma cuestión (1947: 18-19; se aborda el caos como el espacio que se abre como un bostezo entre el cielo y la tierra).

Los estudiosos Kirk, Raven y Schofield tratan igualmente sobre la cosmogonía hesiódica y la separación de la tierra y el cielo (1957: 61); “Hesíodo (...) representa un

²⁵ Gigon, 1967: 13.

intento completamente nuevo por sistematizar los antiguos mitos²⁶. La Teogonía de Hesíodo constituye una cosmogonía poética supuestamente compuesta a principios del siglo VII antes de Cristo; si bien algunas diferencias claves para con la cosmología parmenídea son innegables (como el abandono de la personificación; Kirk, Raven, Schofield, 1957: 114ss), también se afirma que “es importante no exagerar la pura irracionalidad de la visión del mundo sobre la que llegó a fundarse la tradición presocrática (...)”.

Los estudiosos mencionados hasta ahora no representan, sin embargo, el “ala” más radical en la comprensión de la vecindad mito-logos, e inciden más bien en el cambio de paradigma que sucede con la búsqueda de un “modelo más amplio y objetivo del mundo” (1957: 116). Debemos acudir a Olof Gigon para contemplar esa vertiente revisionista (o tal vez mejor revolucionaria) más extrema.

Gigon (1967) defiende una de las posturas más radicales sobre la vinculación del mito y el logos; tradicionalmente se había opuesto la obra de Hesíodo (*Los trabajos y los días; Teogonía*), de orientación cosmogónica, al *Poema* de Parménides, de orientación cosmológica, como ya se ha mencionado. Bien, pues Gigon junto con otros que le secundarán sustenta que, más que oponer a Hesíodo y Parménides, hemos de reconocer la diferenciación clave que sucede entre las obras del primero, Hesíodo, y las epopeyas homéricas, y que en esa diferenciación vamos a hallar una clave heurística nueva:

“sobre la historia de los dioses constituye el origen de la filosofía griega en un sentido incomparablemente mucho más profundo que los escritos de Tales de Mileto, colocados en el principio de la historia de la filosofía griega desde Aristóteles y Teofrasto” (1980: 29ss).

También Capelleti (1986) comparte esta visión; en realidad hoy ya pocos sustentan un esquema puro de superación lineal entre el mito y logos, y sin embargo es Gigon, señalando el carácter dialogante de la evolución histórica (1967: 8), el estudioso que con más ahínco afirma que:

“El espíritu griego ha comenzado reflejándose en la poesía [...] Sería, pues, asombroso que la filosofía no hubiera brotado también de la poesía [...] el primero que podemos llamar filósofo es precisamente un poeta, Hesíodo de Ascra en Beocia, el poeta de la Teogonía” (Gigon, 1967: 13).

Gigon piensa que nos topamos en Hesíodo con la pretensión de enseñar la verdad, y ese es el punto decisivo en que éste se vuelve contra Homero tratando de decir algo distinto y pionero. Otro elemento filosófico en su obra es la preocupación por la cuestión de los orígenes, ese riguroso afán genético que, de nuevo, lo distingue de Homero; aunque hemos de tener en cuenta que Hesíodo no quiere conocer sólo la verdad sino también la opinión de los hombres (Gigon, 1967: 278).

La pregunta por el cosmos como un todo también le distancia del gran poeta ciego de las epopeyas: “el ser verdadero es un ser con orden en el que todo está hermanado con todo y cada uno realiza su papel correspondiente” (Gigon, 1967: 29).

Tampoco se había reconocido lo suficiente, según Gigon, la vuelta de Parménides a la forma más antigua de la literatura griega, el gran poema épico como lo fue, en efecto, la *Teogonía* de Hesíodo (Gigon, 1967: 274); o bien el recurso de las sentencias de Heráclito, “tan intencionadamente llenas de avisos, reprimendas y excitaciones (Gigon, 1967: 324). Hay aquí más vecindades que distancias.

²⁶ Kirk (1974) se pregunta si la prioridad cronológica del mito frente a la filosofía implicaría algún tipo de relación causal: “los mitos y la razón se entrecruzan, pues, en el hecho de que ambos ofrecen explicaciones”.

6. Atenas, Jerusalén, Modernidad: Una reflexión sobre el tiempo y el individualismo.

“La única manera de aprender algo es volver a recrearlo”.
Giambattista Vico.

Se ha dicho (Estrada, 1994) que la constitución del pensamiento contemporáneo occidental, especialmente en su concepción del tiempo mitológico y en tanto que conformador de sentido, se sustenta en tres fundamentales claves o matrices paradigmáticas (en última instancia también modeladas de forma heurística como conceptos y/o utillajes metafóricos, pero válidas al fin):

- Atenas, que otorga el tiempo circular, la eternidad y la ausencia de origen;
- Jerusalén, como nombre del judeocristianismo, que además de inaugurar el paradigma de la interioridad con las neurosis de Agustín de Hipona, el gusto malsano por la sangre y la vocación del sufrimiento, otorga la concepción lineal del tiempo: origen, final, redención, ascensión²⁷; y por fin
- la modernidad ilustrada con su gran piedra filosofal del individualismo y su concepto de dignidad -honorable sustituta del honor, por cierto-.

Así que hallamos que precisamente es la “pata ateniense” de este taburete histórico la que otorga la circularidad cosmológica del tiempo; así que tal vez una concepción “africana” del tiempo no habría de ser óbice para el desarrollo de algo que pueda llamarse “pensamiento filosófico”.

Omotoso (1994: 160) afirma que existe en África una manera diferente de experimentar el tiempo, modo que él relaciona con la oralidad (volver al epígrafe 3); abundemos un poco en sus palabras:

“En primer lugar, el tiempo en las auténticas culturas orales no tiene una medida específica. El tiempo es mítico; es social y colectivo. El único tiempo significativo es el pasado en compañía de otros. En una cultura oral el tiempo que transcurre en solitario no existe [...] El tiempo colectivo evoca fenómenos poco comunes, el comienzo, los finales y las apariciones inusitadas de estaciones y signos, porque los acontecimientos extraordinarios son los únicos puntos temporales que las personas podrían recordar e identificar. No es difícil comprender los límites de una actitud mental oral” (Omotoso, 1994: 160).

Ciertamente Omotoso no parecería muy proclive a la defensa de una filosofía africana. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que Kole Omotoso encarna el tipo de intelectual africano (nigeriano) educado fuera, en parte, y altamente crítico a la vez con aquellos que lideraron la descolonización africana. Como bien ha observado Alfred Bosch, algunas palabras de Omotoso en boca de un occidental resultarían “sospechosas de paternalismo y sentimientos de superioridad”; pero hemos de entender a este nigeriano como africano que habla desde su honradez intelectual y su juicio y, especialmente, su desmesurado amor por África. Dejemos esta cuestión, sin embargo, que no es la que ahora más nos debe ocupar.

Se ha escrito también que la vida en África es, ante todo, memoria y respeto por y para la memoria humana:

“Hay dos términos de la lengua suahili que expresan bien lo que en otras lenguas y culturas africanas y en la misma cultura suahili se vive respecto al tiempo.

²⁷ Muchos pensadores de matriz judía adoptarán categorías de la tradición hebrea para desarrollar conceptos filosóficos, especialmente en relación a cuestiones morales; pensemos en Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt o los miembros de la Escuela de Frankfurt.

Estos son “Sasa” y “Zamani”. Sasa designa el periodo temporal de la actualidad, el ahora en que vive la persona y su tribu, el espacio de la acción y la preocupación cotidianas. Lo que entra dentro del Sasa está ya a punto de ocurrir, no se admite (ni hay en lenguas autóctonas africanas vocablos para ello) ningún acontecimiento lejano en el futuro. Ese pequeño futuro concebible por la mente africana está contenido en el Sasa. El Sasa contiene la experiencia de la existencia del individuo. Cuanto más vive una persona más amplio es su Sasa. Zamani tampoco se identifica plenamente con lo que un occidental denominaría pasado. El Sasa desaparece o se diluye en el Zamani. Éste es el final de todo tiempo, el tiempo en el que el propio tiempo desemboca y muere. En el océano del Zamani todo se remansa, todo dolor queda sanado, toda complejidad disuelta, toda memoria olvidada. En él ya no hay ni antes, ni ahora ni después. Si Sasa conecta a cada ser humano con sus realidades cotidianas, con su vida; Zamani abre la caja de pandora de los mitos, desde donde el Sasa cobra luz y sentido. Todas las cosas del mundo quedan abrazadas, abarcadas desde lo profundo por ese ámbito oceánico y radical del tiempo. Al igual que los antiguos griegos no conocían el concepto cristiano de la linealidad del tiempo entendido como progreso desde un pasado a un futuro de plenitud que pasa por un presente, sino que se encerraban en su aleccionador concepto de eterno retorno, así los pueblos africanos no están hechos para comprender la historia de un modo lineal. Nada traerá el futuro. No habrá en él edades de oro o reinos de dios. No hay, por tanto, idea de progreso o idea de desarrollo” (Cristina M. Null; ver páginas web; nótese la referencia directa al eterno retorno heleno, que recreará magistralmente Nietzsche otorgándole un rostro más notorio, incluso).

Quiero llamar la atención sobre esa condición del “sentir africano del tiempo” que es el aspecto mítico y la vivencia colectiva, reseñado por muchos otros (Iniesta de nuevo, por ejemplo; 1994, 1998); estas condiciones que ya contemplamos más ampliamente en los epígrafes 3 y 5 no debieran ser, en realidad, obstáculo para el desarrollo de ninguna filosofía –a pesar de la apostilla acerca de la oralidad que Omotoso realiza-. Como vimos, el tiempo en Grecia también es mítico y cíclico, por ende circular, además de constituir “tiempo colectivo” en tanto que la ciudadanía constituía la única vía de comprensión y asunción de la persona humana; ¡y es en Grecia, sin embargo, donde afirmamos que nace la filosofía!

También nos aproximamos ya a cómo la teología y la filosofía andaban de la mano no sólo en sus primeras formulaciones sino también en Sócrates y Platón; ya comenté la preponderancia de lo mítico en la tragedia ática o la presencia de los ciclos en los misterios órficos y eleusianos, inspiradores de los presocráticos.

Las referencias míticas y cíclicas son asimismo protagonistas de las sentencias de Heráclito o el *Poema* de Parménides; y la cosmogonía hesiódica, que se desmarcaba de un modo radical de la epopeya homérica (y no tan lejana de la más filosófica cosmología), empleaba asimismo esquemas y concepciones míticas para su desarrollo y estructuración.

Sobre la vivencia colectiva, resaltaré de nuevo que la tarea de “hacer filosofía” en la antigua Grecia de las polis no constituía tanto un ejercicio individual cuanto una búsqueda dialógica; y así es como Sócrates y Platón filosofan, en el ágora y en los simposia como indicaba más arriba. Tal vez el modo expresivo de Aristóteles se desmarque de este estilo y no sea tan explícito como los textos platónicos, pero a su vez he de recordar que el Estagirita debatía los problemas filosóficos de interés durante sus paseos con los alumnos, y esta filosofía peripatética como de hecho se ha llamado tampoco me parece un ejemplo demasiado atinado de filosofía individual o individualista.

En general en la Grecia de la Antigüedad proliferaba lo que hemos denominado “escuelas” filosóficas, también florecientes durante la decadencia helenística en su versión moral. Esta agrupación de los pensadores en colectivos

ideológicos y/o de trabajo da muestra, a mi entender, de una vivencia y un sentido del tiempo y la filosofía más colectivos que individuales.

7. Algunas Consideraciones Finales.

“La duda no es un estado demasiado agradable pero la certeza es un estado ridículo”.

Voltaire.

Después de este extraño recorrido me queda una sensación ambigua. Ignoro si he logrado mostrar algo de lo que deseaba o, más bien, mis objetivos primeros, ciertamente humildes, han quedado confundidos para el/la lector/a en una maraña de argumentos variopintos y mezcolanzas culturales recurrentes.

Tal vez sea así, pero acaso también, entonces, haya conseguido aquello que en realidad inspira mi pensamiento: mostrar la miscelánea del pensamiento mismo, la mixtura que representan las culturas y su evolución histórica e, incluso, un paso más: mostrar no sólo esta miscelánea y esta mixtura de modo descriptivo, como “lo que son y han sido”, sino también defendiéndolas con una vocación normativa, como “lo que deben ser”.

Sin desear cometer la tan habitual falacia agregativa, o caer en una ausencia injusta de discriminación (de argumentos, de valoraciones, de hechos), sí pretendo asumir como positivo (y *militar* en ello) el mestizaje, todo aquello que constituya e implique hibridación y mezcolanza, no confusión ciega pero sí interpenetración rica y estimulante.

Y pienso, desde mi actual posición de principiante mal pertrechada como ya indiqué al inicio, que todo lo que puede ofrecernos un estudio contrastivo de pensamiento “occidental” y africano no es más que eso: riqueza intelectual, humana y viva. Todo aquello a lo que podamos llegar desde un rechazo de las constricciones de los paradigmas es esa fluctuación, ese reconocimiento de la porosidad en las fronteras, de la flexibilidad en las nociones, de los “aires de familia” de las realidades. No traerá malas consecuencias, ni “jacobinas consecuencias”, entender que sí hay filosofía en África, aunque sea una filosofía bien distinta de lo que se ha entendido en nuestra tradición europea, de forma más o menos tácita, por lo que era la disciplina de la “diosa razón”. Por fortuna ya ha habido muchos, y muchos filósofos y filósofas desde la filosofía, que han destripado el mito (tan mito como cualquier otro) de la “diosa razón” y la han acabado por desnudar, mostrando finalmente sus dos descarados pechos. Ya ha habido quien ha reconocido el valor de la tragedia, el poder expresivo y significativo del mito, la fuerza de la palabra oral o la fertilidad de la tristeza irracional. Hay quien no lo olvidó nunca pero hoy ya no reconocerlo significa, públicamente, cortedad y “ali-cortedad”. Y hay filosofía en todo esto.

Seguiremos en camino, como siempre, sin abandonar la ruta ni dejar de mirar al horizonte evanescente e inestable, como querría Kerouac.

Ester Massó Guijarro.
Granada, octubre de 2004.

8. Bibliografía

- ABRAHAMSEN, Rita (2003): "African studies and the postcolonial challenge". *African Affairs* (2003), 102, 189-210. Royal African Society, 2003.
- AKE, Claude (1995): "La democratización del desempoderamiento en África". "Nova Àfrica", número 14, enero 2004. Publicación del Centre d'Estudis Africans, Barcelona.
- APPIAH, Kwame Anthony (1991): *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Lisboa, Contraponto, 1997.
- ARENDT, Hannah (1958): *La condición humana*. Barcelona, Seix Barral, 1974.
- BOSCH, Alfred (1997): *La identidad africana. Viejas identidades, nuevos estados*. Barcelona, Bellaterra, 1998.
- BAYART, Jean-François (1979): *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris, Fayard, 1989.
- CALVO, Tomás (1995): *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid, Ediciones pedagógicas, 1995.
- CAPPELLETTI, Ángel J. (1986): *Mitología y filosofía: los presocráticos*. Madrid, Cincel, 1986.
- COLLI, Giorgio (1975): *El nacimiento de la filosofía griega*. Barcelona, Tusquets, 1994.
- CONSTANT, Benjamín (1819): "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- CORNFORD, Francis (1967): *La filosofía no escrita*. Madrid, Cambridge University Press, 1974.
- CORNFORD, Francis (1980): *Antes y después de Sócrates*. Barcelona, Ariel, 1980.
- CORNFORD, Francis (1987): *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid, Visor, 1987.
- ESTRADA, Juan Antonio (1994): *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología racional*. Madrid, Trotta, 1994.
- FANON, Frantz (1961): *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- GADAMER, Hans-Georg (1986): *Verdad y método II*. Salamanca, Montalvo, 2000.
- GIGON, Olof (1967): *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid, Gredos, 1971.
- GILI, Alícia (ed.; 2002): *Más allá del estado. Pueblos al margen del poder*. Barcelona, Bellaterra, 2002.
- INIESTA, Ferrán (1992): *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 1998.
- INIESTA, Ferrán (1998): *Kuma. Historia del África negra*. Barcelona, Bellaterra, 2000.
- INIESTA, Ferrán (2000): *Emitai. Estudios de historia africana*. Barcelona, Bellaterra, 2000.
- INIESTA, Ferrán (2003): "Humanismo y tradiciones africanas: el improbable reencuentro". "Nova Àfrica", número 15, junio 2004. Publicación del Centre d'Estudis Africans, Barcelona.
- JAEGER, Werner (1947): *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- JAEGER, Werner (1957): *PAIDEIA. Los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

- KABUNDA, Mbuyi (2001): "África: claves para entender la crisis", en *Mamáfrica* (2002; autoría colectiva: Ahmadou Korouma y otros). Granada, Zoela Ediciones, 2002.
- KIRK, RAVEN, SCHOFIELD (1957): *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1987.
- KIRK, G. S. (1974): *La naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona, Argos Vergara, 1984.
- LUFUNDA, Kaumba (2004): "¿Existe una filosofía africana". "Nova Àfrica", número 15, junio 2004. Publicación del Centre d'Estudis Africans, Barcelona.
- MACEIRAS FAFIAN, Manuel (1985): *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1996.
- MESTRE, Tomás (1968): *África como conflicto*. Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1971.
- MONDOLFO, Rodolfo (1966): *Heráclito*. México, 1966.
- NIETZSCHE, Friedrich (1872): *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 2000.
- NUSSBAUM, Martha C.(1986): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Cambridge University Press, 1995.
- OMOTOSO, Kole (1994): *Migración hacia el sur*. Barcelona, Bellaterra, 1998.
- RÉBORA, Horacio (autor y editor; 2000): *El porvenir de una pasión. [Crónicas de diez años del Festival Internacional de Tango en Granada]*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Lomas de Zamora, 2000.
- ROSS, Marc Howard (2001): "Psychocultural interpretations and dramas: identity dynamics in ethnic conflict". *Political Psychology*, vol. 22, nº 1, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1819): *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Círculo de Lectores, 2003.
- TSATSOS, Constantino (1982): *La filosofía social de los antiguos griegos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- VERNANT, Jean-Pierre, y VIDAL-NAQUET, Pierre (1972): *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid, Paidós, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre (1989): *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós, 2001.
- VLASTOS, Gregory (1991): *Socrates. Ironist and moral philosopher*. Cambridge University Press, 1992.
- WOLIN, Sheldon (1960): *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001.

Referencias electrónicas en la red:

- <http://www.portalmundos.com/mundofilosofia/mundo/africaunafilosofia.htm>
- <http://www.filosofiaafricana.htm>